

Ks. Bogdan Ferdek*
Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

CHRYSTOLOGIA ROMANA ROGOWSKIEGO W KONTEKŚCIE MISTYKI

ROMAN ROGOWSKI'S CHRISTOLOGY IN THE CONTEXT OF MYSTICISM

Summary

Typically, mysticism is separated from dogma. Dogma gives theoretical knowledge, while mysticism gives experience of the reality about which the dogma speaks. Roman Rogowski tries to connect these two separate ways of talking about reality. On the basis of the event from above on Mount Tabor Rogowski lays the foundations for mystical Christology. For the three Apostles: Peter, James and John, Mount Tabor was an experience of Christological dogma: "You are the Messiah, the Son of the living God" (Mt 16:16). This experience gave the Apostles an experimental knowledge of Christ. Rogowski's mystical Christology concretizes the thesis of the Orthodox theologian Vladimir Nikolaievich Lossky: there is no Christology without mysticism, and mysticism is the pinnacle of Christology. From the formal side, Rogowski's mystical Christology does not take the form of a theological treatise in the strict sense. It is close to narrative theology, which is a collection of stories about topics related to faith. Rogowski not only laid the foundations for mystical Christology based on the historical saving significance of mountains, but also showed the importance of mountains for man as a *homo viator*. For Rogowski, a man who is the image of God wanders around the mountains that God sustains in existence. The mountains are the frame or screen of God revealing himself, because in the act of creation by the One who is Mystery, they received something of His mystery. This mystery of the mountains suggests to the mind the existence of God, and the fear and fascination caused by the mountains make one feel God. This mountain mysticism, however, is only a foreground of the

* Ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek – teolog dogmatyk, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, członek Komitetu Teologicznego PAN, członek zarządu Towarzystwa Dietricha Bonhoeffera; e-mail: bferdek@pwt.wroc.pl; ORCID: 0000-0001-5787-0523.

mysticism that the three Apostles: Peter, James and John, experienced on Mount Tabor.

Keywords: christology, mysticism, mystery, cosmos, liturgy

Streszczenie

Zazwyczaj mistykę oddziela się od dogmatu. Dogmat daje poznanie teoretyczne, natomiast mistyka daje doświadczenie rzeczywistości, o której mówi dogmat. Te dwa odrębne sposoby mówienia o rzeczywistości próbuje powiązać ze sobą Roman Rogowski. Na bazie wydarzenia z góry Tabor Rogowski kładzie podwaliny mistycznej chrystologii. Dla trzech apostołów – Piotra, Jakuba i Jana – góra Tabor była doświadczeniem chrystologicznego dogmatu: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). To doświadczenie dało apostołom jakby eksperymentalne poznanie Chrystusa. Mistyczna chrystologia Rogowskiego konkretyzuje tezę prawosławnego teologa Włodzimierza Łosskiego: nie ma chrystologii bez mistyki, a mistyka jest szczytem chrystologii. Od strony formalnej mistyczna chrystologia Rogowskiego nie przybiera formy traktatu teologicznego w ścisłym znaczeniu. Zbliżyła się ona do teologii narratywnej, która jest zbiorem opowiadań dotyczących tematów związanych z wiarą. Rogowski nie tylko dał podwaliny mistycznej chrystologii na bazie historiozbowczego znaczenia gór, lecz także ukazał znaczenie gór dla człowieka będącego *homo viator*. Dla Rogowskiego po górach, które Bóg podtrzymuje w istnieniu, wędruje człowiek będący obrazem Boga. Góry są ramą lub ekranem objawiającego się Boga, bo w akcie stworzenia przez Tego, który jest Tajemnicą, otrzymały coś z Jego tajemnicy. Ta tajemnica gór podpowiada rozumowi istnienie Boga, a trwoga i fascynacja wywoływane górami dają odczuć Boga. Ta górska mistyka jest jednak tylko przedpolem tej mistyki, której Piotr, Jakub i Jan doświadczyli na górze Tabor.

Słowa kluczowe: chrystologia, mistyka, tajemnica, kosmos, liturgia

*

Za wielkim franciszkańskim teologiem św. Bonawenturą (1221–1274) można przyjąć, że mistyka jest „*cognitio Dei quasi experimentalis*”, czyli doświadczalnym poznaniem Boga¹. Ponieważ jednak Bóg ukonkretnił się w Chrystusie, w którym „mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2,9), staje się doświadczalnym poznaniem Boga w Chrystusie i przez Chrystusa. To decyduje o specyfice mistyki chrześcijańskiej. Nie jest ona wyrazem jakiejś metareligii, która widzi w mistykach wszystkich religii

¹ P. Dinzelbacher, *Leksykon mistyki*, Warszawa 2002, s. 196.

jakąś nową wspólnotę ducha poza wszelkimi różnorodnościami tychże religii. Specyfiką mistyki chrześcijańskiej jest punkt wyjścia, czyli dogmat o wcieleniu, i punkt dojścia, czyli doświadczenie tego dogmatu².

Zazwyczaj mistykę oddziela się od dogmatu. Dogmat daje poznanie teoretyczne, natomiast mistyka daje doświadczenie rzeczywistości, o której mówi dogmat. Te dwa odrębne sposoby mówienia o rzeczywistości próbuje powiązać ze sobą Roman Rogowski (1936–2023). Nawiązując do etymologii greckiego słowa „mysterion”, oznaczającego rzeczywistość zakrytą, nieznaną i tajemniczą, Rogowski pisze, że mistyka jest „pokornym i nieudolnym odczytywaniem myśli Bożych o tej ukrytej tajemniczej rzeczywistości, którą w naszym wypadku są góry. Jest tropieniem refleksji ludzkich na temat gór i wczuwaniem się w przeżycia oraz doświadczenia tych, którzy pokochali góry”³. Rogowski wyróżnia więc dwa aspekty mistyki. Pierwszy aspekt mistyki określa Bożą myśl o górach, na których dokonywały się najważniejsze wydarzenia z historii zbawienia. Niektóre z tych wydarzeń, np. te z Synaju czy Taboru, są szczytem mistyki w ujęciu Bonawentury – owym „cognitio Dei quasi experimentalis”. Ten aspekt mistyki, który Rogowski wiąże z historiozbawczymi wydarzeniami na górach, można nazwać „mystyką odgórną”. Drugi aspekt mistyki określa doświadczenie tych, którzy pokochali góry. Ich doświadczenie tajemnicy gór jest doświadczeniem Tego, który jest samą Tajemnicą, czyli Boga. Byłaby to mistyka oddolna, bazująca na etymologii greckiego słowa „mysterion”, oznaczającego rzeczywistość zakrytą, nieznaną, tajemniczą. To powiązanie tajemnicy gór z tajemnicą Boga trzeba uplasować w teologii Rogowskiego. Jej ważnym fragmentem jest teologia tajemnicy. Dla Rogowskiego tajemnica jest przymiotem Boga, który nie zniknie nawet w wieczności⁴. Ponieważ Bóg jest tajemnicą, dlatego wszystko, co ma z Nim związek, jest misteryjne⁵. Tajemnica Boga odciska więc swoje piętno na górach i dlatego doświadczenie tajemnicy gór prowadzi do doświadczenia tajemnicy Boga. Jak zatem Rogowski łączy chrystologię z mistyką odgórną i oddolną? Czy udało mu się wypracować koncepcję jakiejś mistycznej chrystologii?

Mistykę często przeciwstawia się dogmatyce jako dziedzinę niedostępną poznaniu i dlatego tajemniczą. W konsekwencji tworzy się opozycję pomiędzy dogmatem i mistyką. Rogowski chciałby zniwelować tę opozycję, bo jak pisze:

² Zob. H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, Poznań 1998, s. 217–219.

³ Tamże, s. 8.

⁴ R. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 53.

⁵ Tamże, s. 55.

Przedmiotem aktu wiary nie są formuły dogmatyczne, ale rzeczywistość, którą one wyrażają. Stąd głębia wiary zależy od głębi wnikięcia w Tajemniczą Rzeczywistość, która zostaje ujęta w niedoskonałe, nieadekwatne pojęcia i sądy ludzkie⁶.

Mistyka miałaby więc pomóc wierze we wnikanie w tajemnicę Boga, czyli Chrystusa (Kol 2,1–2), ujętej w dogmat. Związek mistyki z chrystologią jest czymś oczywistym dla tradycji wschodniej. Według Włodzimierza Łoskiego (1903–1958) nie ma teologii bez mistyki, a mistyka jest szczytem wszelkiej teologii⁷. Inspirując się tradycją wschodnią, Rogowski chce stworzyć chrystologię w kontekście mistyki.

CHRYSTOLOGIA A MISTYKA ODGÓRNA

Szczególne miejsce wśród biblijnych gór zajmuje Tabor. Dla Rogowskiego jest to mistyczna góra⁸. W wydarzeniu na Taborze chrystologia łączy się z mistyką. Przemienienie Chrystusa jest jakby ilustracją wyznania Piotra spod Cezarei: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). Na Taborze trzech apostołowie – Piotr, Jakub i Jan – doświadczyli rzeczywistości, o której mówi najważniejszy dogmat chrystologiczny ogłoszony przez apostoła Piotra. Apostołowie doświadczyli Chrystusa okrytego światłem jak płaszczem – identycznego jak Bóg, który według Psalmu 104 jest okryty światłem jak płaszczem (Ps 104,2). Tabor daje więc apostołom doświadczalne poznanie bóstwa Chrystusa, co stanowi istotę mistyki w ujęciu Bonawentury: „cognitio Dei quasi experimentalis”. Według Rogowskiego to poznanie przez trzech apostołów bóstwa Chrystusa na Taborze „jest głębszym wejściem w Misterium Boga. Większym zjednoczeniem z Nim. Zjednoczeniem aż do ekstazy, czyli zachwyty, porywającego człowieka do tego stopnia, że zapomina o sobie i o wszystkim, że niejako wychodzi poza siebie, aby zjednoczyć się z Bóstwem”⁹. Takie zjednoczenie z Chrystusem jest dla apostołów doświadczeniem Oblubienicy z księgi Pieśni nad Pieśniami: „Oto On! Oto nadchodzi! Biegnie przez góry, skacze po pagórkach” (2,8); doświadczeniem Jakuba zmagającego się z kimś aż do wschodu jutrenki (Rdz 32,25–27); doświadczeniem Jana od Krzyża opisanym w *Drodze na górę Karmel*: „O, Nocy, miłsza niż świtanie”¹⁰.

⁶ R. Rogowski, *Mistyka gór*, Wrocław 1985, s. 54.

⁷ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 7.

⁸ R. Rogowski, *Mistyka gór...*, s. 209.

⁹ Tamże, s. 209–210.

¹⁰ Zob. tamże, s. 210–211.

Innymi słowy, jest to szczyt mistyki. Tabor ukazuje więc istotę mistycznej chrystologii. Taka chrystologia daje poznanie bóstwa Chrystusa i równocześnie z Nim jednoczy. Objawia rzeczywistość, o której mówi dogmat chrystologiczny: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). Treść tego dogmatu staje się doświadczeniem trzech apostołów.

Rogowski sugeruje, że mistyczna chrystologia może być przeżyta w Eucharystii:

Sprawujemy Eucharystię. Przez nasze usta przemienia On chleb i wino w Siebie, Paschalnego Pana Gór. Powtarzamy cicho za Apostołem: „Panie, dobrze, że tu jesteśmy; jeśli chcesz, postawię tu trzy namioty...”¹¹.

Rogowski nie rozwija jednak tego zasygnalizowanego związku Taboru z Eucharystią, lecz z mistycznej chrystologii wyprowadza chrystologię codzienności. Uważa bowiem, że „Przemienienie na Górze nie jest po to, by na niej pozostać. Jest po to, by zejść z niej i Przemienieniem żyć w dolinach. W tych dolinach, w których zmagają się nieustannie różne moce”¹². Istotą chrystologii codzienności jest zatem żyć Taborem w dolinach, „kiedy przyjdą próby i nadejdą zagrożenia”¹³. Współczesną próbą i zagrożeniem dla wiary jest tsunami nietscheizmu, programowo przeinaczającego wartości. Za syntezę poglądów Fryderyka Nietschego (1844–1900) można uznać jego opowiadanie o szaleńcu, który w słoneczny dzień biega z zapaloną latarnią i zgromadzonym na rynku ateistom zarzuca brak konsekwencji. Wyrzuca im, że chociaż nie wierzą już w Boga, to jednak uznają jeszcze jakąś tablicę wartości, czyli moralność pozostawioną przez „nieboszczyka-boga”. Dla szaleńca konsekwentny ateizm oznacza nie tylko odrzucenie przekonania o istnieniu Boga, lecz również odrzucenie pochodzącej od Boga moralności. Ten szaleniec z opowiadania Nietschego biega po Europie, a nawet po Kościele, i wzywa do odrzucenia moralności pochodzącej od Boga. Szaleniec z zapaloną latarnią w słoneczny dzień stoi w opozycji do światła Taboru. W świetle Taboru rozległ się głos Ojca: „To jest Syn mój, Wybrany, Jego słuchajcie” (Łk 9,35). Od tego głosu liczy się sam Chrystus (por. Łk 9,36). On jest jedynym Prawodawcą, ważniejszym od Mojżesza i Eliasza. Tego głosu Ojca, który rozległ się w świetle Taboru, trzeba słuchać w dolinach codzienności. W tych dolinach trzeba iść za światłem Taboru, a nie za światłem lampy nietscheańskiego szaleńca. To

¹¹ Tamże, s. 206.

¹² Tamże, s. 206–207.

¹³ Tamże, s. 209.

jest istotą chrystologii codzienności, którą Rogowski wyprowadza z mistycznej chrystologii. Tej mistycznej chrystologii doświadczyli trzej apostołowie na górze Tabor. Ma ona inspirować do chrystologii codzienności w dolinach.

CHRYSTOLOGIA A MISTYKA ODDOLNA

Rogowski łączy chrystologię nie tylko z mistyką odgórną. Próbuje ją połączyć również z mistyką oddolną. Podstawą mistyki oddolnej są słowa Księgi Mądrości: „Głupi z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła, nie poznali Twórcy” (Mdr 13,1). Człowiek więc swoim rozumem z rzeczy widzialnych może poznać ich niewidzialnego Stwórcę (por. Rz 1,20). Według Rogowskiego z gór można poznać Boga:

Jeżeli Objawienie, a za nim teologia, mówi o objawieniu się Boga w dziele stworzenia, to góry stanowią szczególne miejsce takiej teofanii. Jeżeli zatem masz mądre oczy, oczy pełne ciszy, pełne skupienia, to dojrzysz go w tajemniczej górskiej teofanii¹⁴.

Patrząc na góry, można zatem poznać ich Twórcę; z widzialnych gór można poznać Tego, który jest. Dzięki tej górskiej teofanii „w górach niewiara jest w agonii”¹⁵. Człowiek bowiem może swoim rozumem z dzieła Boga, jakim są góry, dojść do przekonania o jego istnieniu. Góry są więc jedną z dróg wiodących rozum do przekonania o istnieniu Boga. Stanowią więc jakąś „górską teofanię”, będącą daleką analogią teofanii doświadczonej przez Mojżesza na Synaju. Od tej teofanii – jak pisze Rogowski – „każda góra ma w sobie coś z tamtej góry Bożej, z Synaju”¹⁶. To „coś” z Synaju jest misterium budzącym trwogę i równocześnie fascynującym. To budzące trwogę i równocześnie fascynujące misterium doszło do głosu również na górze Tabor. W wydarzeniu na górze Tabor dochodzą do głosu elementy misterium budzącego trwogę i fascynację. Apostołowie: „byli przerażeni” (Mk 9,6; por. Mt 17,6), lecz pomimo tej trwogi mówili: „dobrze, że tu jesteśmy” (Mk 9,5; por. Mt 17,4), co wskazuje na fascynację wydarzeniem na Taborze. Jak pisze Rogowski:

¹⁴ R. Rogowski, *Mistyka gór...*, s. 97.

¹⁵ Tamże, s. 105.

¹⁶ Tamże, s. 97.

Góry są tajemnicą. Stanowią wielkie misterium. Z jednej strony fascynują i pociągają, z drugiej – wywołują trwogę i budzą lęk¹⁷.

Te wzbudzone przez góry trwoga i fascynacja są odczuciami obecności Boga. Daje o tym świadectwo Rogowski, gdy pisze:

Wśród lodów i wiecznych śniegów, w grzmotach i błyskawicach, w słońcu i upale przeżywam obecność Boga. Ale to przeżywanie jest delikatne jak świt i ulotne jak pajęczyna. Pewność obecności Boga jest większa niż pewność obecności samego siebie, ale też ciągle zagraża jej tajemnicza świadomość „nieobecności Boga” [...] Nawet ta „nieobecność” opowiada się za obecnością Boga¹⁸.

Góry przekonują o Bogu nie tylko rozum, lecz również uczuciem. Budząc trwogę i fascynację, dają odczucie Boga jako *mysterium tremendum et fascinans*. Dla Rudolfa Otty (1869–1937) są to dwa najważniejsze sposoby odczucia boskości. Otto w roku 1917, na zakończenie dwuletniej profesury teologii systematycznej na Śląskim Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w ówczesnym Breslau, publikuje książkę *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*¹⁹. Według jej autora *mysterium tremendum* zawiera element grozy. Groza jest to strach pełen wewnętrznego drżenia, którego nie może wzbudzić nic stworzonego. Ma on w sobie coś „upiornego” i dlatego Hiob prosi Boga, by nie napełniał go strachem (Hi 9,34; por. 13,21)²⁰. Z kolei *mysterium fascinans* jest nie tylko czymś dziwnym, lecz także czymś cudownym, wywołującym szczególny zachwyt, a nawet odurzenie i upojenie²¹. Opisane przez tego filozofa *mysterium tremendum i fascinans* może być doświadczane w górach. Górskie doświadczenie *mysterium tremendum i fascinans* pozwala na doświadczenie tajemnicy Boga.

Mistyka oddolna daje specyficzną teofanię dla rozumu i uczuć. Rozum potrafi z widzialnych gór dojść do przekonania o ich niewidzialnym Stwórcy. Natomiast doświadczenie lęku i fascynacji górami zapewnia odczucie Boga jako *mysterium tremendum i fascinans*. Mistyka oddolna prowa-

¹⁷ Tamże, s. 87.

¹⁸ Tamże, s. 211.

¹⁹ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1999; zob. J. Giel, D. Jacyk, *Rudolf Otto o filozofii religii Kanta i Friesa*, Wrocław 2023, s. 7.

²⁰ Tamże, s. 49.

²¹ Tamże, s. 59.

dzi więc do doświadczenia Boga poprzez rozum i uczucia. Jest to mistyka w znaczeniu etymologicznym, która oznacza rzeczywistość zakrytą i nie-znaną, czyli tajemniczą. Doświadczenie takiej rzeczywistości dają góry. Tajemnica gór prowadzi do Tajemnicy, od której pochodzi wszelka tajemnica. Mistyka oddolna jest daleką analogią do mistyki, której doświadczyli Mojżesz na Synaju oraz Piotr, Jakub i Jan na Taborze. Góry Synaj i Tabor były „ekranem, na którym Bóg przedstawiał Siebie i swoje Misteria”²²; „były jedynie ramą, w której dane nam było przeżyć i oglądać Boga”²³.

Góra Tabor była ekranem lub ramą objawienia tajemnicy Boga, czyli Chrystusa (Kol 2,1–2). Na bazie tej góry Rogowski zbudował mistyczną chrystologię. Również z doświadczaną w górach mistyką oddolną próbuje powiązać chrystologię. Rogowski wychodzi z założenia, że od momentu, kiedy „słowo stało się ciałem” (J 1,14), niewidzialny Bóg wszedł widzialnie w świat człowieka. Wszedł także w góry²⁴. Przez wcielenie Chrystus zjednoczył się nie tylko z każdym człowiekiem, lecz również z kosmosem. Jako człowiek nosi bowiem w swoim ciele elementy kosmosu. To zjednoczenie Chrystusa z kosmosem, w tym także z górami, jest jakby przedpolem, czy też wstępem, do powiązania chrystologii z mistyką oddolną. Zjednoczenie Chrystusa z kosmosem, w tym także z górami, rzutuje na fakt, że już od swojego ludzkiego poczęcia Jezus związany jest z górami. Po zwiastowaniu Anioła Gabriela, w czasie którego dokonało się w Maryi niepokalane poczęcie Jezusa z Ducha Świętego, Matka Pana „poszła z pośpiechem w góry” (Łk 1,39). Jak pisze Rogowski: „Niosąc Boga pod sercem wybrała się w daleką drogę poprzez góry Samarii w góry «w pokoleniu Judy»”. Do biblijnego zdania: „Maryja poszła w góry” Rogowski dodaje: „I została w nich na zawsze”²⁵.

O pozostaniu Maryi w górach mogą świadczyć liczne górskie sanktuaria Jej poświęcone. Wystarczy spojrzeć na Śląsk. Przy dobrej pogodzie niemal z każdego miejsca na Śląsku widać góry, nie tylko górę św. Anny lub Ślężę, czy ewentualnie Landeskronę. Z wieży wrocławskiej katedry można zobaczyć całe pasmo Sudetów. Sudety są jakby nastawą ołtarzową Śląska. W tej sudeckiej nastawie ołtarzowej, idąc ze wschodu na zachód Śląska, znajdują się następujące sanktuaria: Matki Bożej Bolesnej w Krnovie, Matki Bożej Pomocnej w Złatych Horach, Matki Bożej Strażniczki Wiary w Bardzie, Maryi Śnieżnej na Górze Iglicznej, Matki Bożej Królowej Rodzin w Wam-

²² Tamże, s. 216.

²³ Tamże, s. 217.

²⁴ R. Rogowski, *Mistyka gór...*, s. 314.

²⁵ Tamże, s. 140.

bierzycach, Matki Bożej Łaskawej w Krzeszowie oraz Nawiedzenia Najświętszej Marii Panny w Hejnicach. Poprzez te maryjne sanktuaria Sudety stały się również ojczyzną Chrystusa – w analogicznym znaczeniu do tej, po której chodził Chrystus będący tajemnicą Boga (Kol 2,1–2).

Próbując powiązać chrystologię z mistyką oddolną, Rogowski nie wychodzi poza swoją chrystologię kosmiczną, według której Chrystus jest Pantokratozem, bo przez Niego wszystko się stało, On wszystko podtrzymuje w istnieniu i On jest kresem wszystkiego²⁶. Z tego jednak, że Chrystus jest Pantokratozem, nie wynika, że kosmos daje *cognitio Christi quasi experimentalis*. Kosmos może dać poznanie Boga poprzez rozum i odczucie *mysterium tremendum et fascinans*. Będzie to jakaś daleka analogia do *cognitio Dei quasi experimentalis* z góry Synaj. Kosmos nie da jednak *cognitio Christi quasi experimentalis*. Mistyka oddolna nie daje więc nawet dalekiej analogii do *cognitio Christi quasi experimentalis* z góry Tabor. Nie można więc połączyć mistyki oddolnej z chrystologią, pomimo że Chrystus jest Pantokratozem i na tej bazie można zbudować kosmiczną chrystologię. Nie jest jednak możliwe powiązanie tej kosmicznej chrystologii z mistyką oddolną.

KRYTYKA TEOLOGICZNA MISTYKI ROGOWSKIEGO

We wstępie do *Mistyki gór* Rogowski pisze:

Jeśli mój Bóg jest *Bogiem gór*, to chciałbym wiedzieć, co On myśli i mówi o górach, jaką rolę wyznaczył im w swojej historii zbawienia i jakie miejsce przeznaczył im w tym wielkim, nieskończonym oceanie wieczności. Ale góry podarował Bóg człowiekowi jako jeden z najwspanialszych darów. Dlatego też chciałbym się dowiedzieć, co człowiek mówi na temat tego daru, jak go przeżywa i czym ten dar owocuje w jego wiecznym pielgrzymowaniu²⁷.

Ten podwójny cel – ukazać góry w historii zbawienia oraz ukazać ich znaczenie dla człowieka będącego *homo viator* – udało się Rogowskiemu osiągnąć. Na bazie wydarzenia z góry Tabor Rogowski dał podwaliny mistycznej chrystologii. Dla trzech apostołów, Piotra, Jakuba i Jana, góra Tabor była doświadczeniem chrystologicznego dogmatu: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). To doświadczenie dało apostołom *cognitio Christi quasi experimentalis*. Mistyczna chrystologia Rogowskiego kon-

²⁶ Zob. R. Rogowski, *Światłość i tajemnica...*, s. 329–331.

²⁷ R. Rogowski, *Mistyka gór...*, s. 7.

kretyzuje tezę Łosskiego: nie ma chrystologii bez mistyki, a mistyka jest szczytem chrystologii.

Jednak mistyczna chrystologia jest doświadczeniem tylko nielicznych chrześcijan. Według Grzegorza Palamasa (1296–1359) wydarzenie z góry Tabor jest doświadczeniem hezychastów, którzy, praktykując cnoty i modlitwę, dochodzili do doświadczenia światła Taboru. Stając w ich obronie, Palamas napisał *Triady*. W tym dziele przekonuje, że ten, kto oczyścił swoje ciało przez wstrzemięźliwość, kto dzięki Bożej miłości zdobył cnoty, kto oczyścił swój umysł przez modlitwę, ten właśnie widzi w sobie łaskę oglądania Boga obiecaną tym, których serca są czyste (por. Mt 5,8). Hezychasta za Apostołem Pawłem może powiedzieć: „Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnością, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Jezusa Chrystusa” (2 Kor 4,6). Apostoł zaraz jednak dodaje: „Przechowujemy zaś ten skarb w naczyniach glinianych” (2 Kor 4,7). Tak więc hezychasta nosi światłość Ojca na obliczu Chrystusa w ziemskich naczyniach, po to, aby poznać chwałę Ducha Świętego²⁸.

W związku z Taborem Rogowski wspomina o liturgii, ale nie rozwija tego wątku. Píše natomiast o górze Syjon, którą łączy z wieczernikiem – „Matką wszystkich kościołów”²⁹. Wzruszający jest opis mszy sprawowanej przez Rogowskiego w wieczerniku:

Przy bramie [...] pełni służbę muzułmański strażnik. Co chwila zagląda do wnętrza sprawdzając, czy jakiś gorliwy chrześcijanin nie próbuje sprawować tu liturgii. Wchodzimy do wnętrza. Stajemy przy ścianie. Jest nas siedmiu jak siedmiu diakonów. Mamy naczynia liturgiczne, chleb i wino. Tworzymy zamknięty krąg i trzymając wszystko ukryte w dłoniach, rozpoczynamy sprawowanie Eucharystii³⁰.

Rogowski nie wiąże jednak Syjonu z Taborem – Eucharystii z mistyczną chrystologią. Będąc pod wpływem teologii wschodniej, pisze o kosmicznym wymiarze Eucharystii. Eucharystia jest częstką kosmosu³¹ i równocześnie przez nią kosmos wraca do Boga³². Nie dostrzega jednak, że teologia wschodnia w kosmicznym wymiarze Eucharystii widzi więcej:

²⁸ G. Palamas, *The Triads*, New Jersey 1983, s. 42.

²⁹ Tamże, s. 280.

³⁰ Tamże, s. 282.

³¹ R. Rogowski, *Światłość i tajemnica...*, s. 331.

³² Tamże, s. 341.

Boska liturgia przekracza granicę pomiędzy wiecznością i czasem. Podczas liturgii jej uczestnicy stają się współcześni wszystkim wydarzeniom biblijnym od stworzenia do paruzji. Dlatego liturgia jest epifanią tego, w co Kościół wierzy. W liturgii wiara jest doświadczeniem doktryny. Tym, co stanowi przedmiot wiary, jest doświadczane w liturgii jako istniejąca rzeczywistość. Przykładowo, już początek liturgii: „Błogosławione Królestwo Ojca i Syna i Świętego Ducha” nie tylko poucza o Królestwie Bożym, ale daje to Królestwo jako „sakrament przyjścia Pana zmartwychwstałego, sakrament spotkania i obcowania z Nim «za Jego stołem w Jego Królestwie»”³³. W liturgii żyje więc to wszystko, co jest przedmiotem dogmatyki, a więc śmierć, zmartwychwstanie, uwielbienie Jezusa Chrystusa, Jego wstąpienie do nieba i zesłanie przez Niego Ducha Świętego. Liturgia nie jest więc tylko wspomnieniem przeszłych wydarzeń, ale ich aktualnym objawieniem i doświadczeniem³⁴. Również wydarzenia dokonujące się na górach Biblii – Synaju, Taborze, Syjonie i innych – są obecne w Boskiej liturgii. Jej wymiarem jest więc mistyka gór i dlatego liturgia jest doświadczeniem mistycznej chrystologii.

Od strony formalnej mistyczna chrystologia Rogowskiego nie przybiera formy traktatu teologicznego w ścisłym znaczeniu. Bliżej jej do teologii narratywnej, która jest zbiorem opowiadań dotyczących tematów związanych z wiarą. Elementy takiej teologii są obecne w nauczaniu Jezusa. Jezus nie ogłaszał dogmatów o Królestwie Bożym, lecz o nim opowiadał w przypowieściach. W nich wydarzenia z codziennego życia wyjaśniały Królestwo Boże. Podobnie Rogowski w kontekście swoich górskich doświadczeń, jak i zaczerpniętych z literatury doświadczeń innych miłośników gór opowiada o mistycznej chrystologii.

Rogowski nie tylko dał podwaliny mistycznej chrystologii na bazie historiozbowczego znaczenia gór, lecz także ukazał znaczenie gór dla człowieka będącego *homo viator*. To ukazanie znaczenia gór dla człowieka zostało zamknięte w ramach mistyki oddolnej. Mistyka oddolna Rogowskiego zbliża się do mistyki śląskiej. Według wrocławskiego filozofa Józefa Kosiana (1935–2021):

Mistycy śląscy pojmują dzieło stworzenia jako *creatio continua*, tj. jako proces tworzenia warunkowany między nicością a bytem. Szukają oni Boga w samym

³³ A. Schmemann, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, Białystok 1997, s. 32.

³⁴ A. Schmemann, *Liturgy and Theology*, w: *Liturgy and Tradition*, ed. T. Fisch, New York 1990, s. 54–55.

procesie stwarzania, w którym człowiek – posiadający w sobie „boską isierkę” czy „ułamek Boskości” – aktywnie współuczestniczy³⁵.

Dla Rogowskiego po górach, które Bóg podtrzymuje w istnieniu, wędruje człowiek będący obrazem Boga. Dlatego obraz Boga może rozumem i odczuciem *misterium tremendum et fascinosum* dojść do przekonania o istnieniu swojego Pierwowzoru, podtrzymującego w istnieniu góry. Zarówno dla mistyków śląskich, jak i Rogowskiego dzieło stworzenia jest transparentem Stwórcy.

Kosian zalicza do mistyków śląskich Jakoba Böhmego (1575–1624). Böhme, spoglądając w swoim warsztacie na naczynie cynowe, zauważył zmianę zapamiętanego obrazu. Oto pogrążona do niedawna w cieniu krawędź naczynia iskrzyła się teraz od promiennego metalicznego blasku i odwrotnie – lśniąca przedtem krawędź pogrążyła się w tym czasie w cieniu. To doświadczenie stało się dla Böhmego źródłem spekulatywnych rozważań na temat zmagania światła z ciemnością, dobra ze złem czy życia ze śmiercią³⁶. Z kolei Rogowski pisze o przemienieniach dokonywanych przez góry w człowieku, które nazywa „transgresją”. Transgresja górska ma w sobie coś z doświadczenia spoza ciała. Jedną z form transgresji może być uczucie wyzwolenia przypominające nirwanę³⁷. Zarówno dla Böhmego, jak i Rogowskiego” codzienne doświadczenia są źródłem spekulacji nad tym, co je przekracza, a nawet dają jakąś transgresję tego, co je przekracza.

Według Kosiana:

Rzeczywistość zewnętrzną, czyli „naturę” Boehme interpretuje jako pośrednie objawienie się Boga i nazywa ją „ciałem Boga”. Natura (przyroda) stanowi pośrednie i symboliczne objawienie niezrozumiałych dla człowieka tajemniczych sił, których istnienie wyczuwa również w doświadczeniu wewnętrznym³⁸.

Z kolei Rogowski posługuje się terminem „górska teofania”. Taka teofania jest daleką analogią teofanii doświadczonej przez Mojżesza na Synaju. Od tej teofanii „każda góra ma w sobie coś z tamtej góry Bożej, z Synaju”³⁹. Zarówno dla Böhmego, jak i Rogowskiego, natura rozumiana

³⁵ J. Kosian, *Mistyka Śląska*, Wrocław 2001, s. 25.

³⁶ Tamże, s. 149.

³⁷ R. Rogowski, *Mistyka gór...*, s. 214–215.

³⁸ Tamże, s. 150.

³⁹ Tamże, s. 97.

jako przyroda może mieć charakter teofanijny, czyli być daleką analogią Synaju.

Oddolna mistyka Rogowskiego zawiera elementy mistyki śląskiej. Jednak dla Rogowskiego mistyka oddolna jest przedpolem chrystologicznej mistyki z góry Tabor. Tabor objawia bóstwo Syna równe bóstwu Ojca objawionemu na Synaju. Natomiast Böhme przeciwstawia pełnego gniewu i mściwości Boga Ojca dobremu Bogu Synowi. W swoje *contrarium*: światło i ciemność, dobro i zło, życie i śmierć, wpisuje Böhme również złego Boga Ojca i dobrego Boga Syna, co jest dryfowaniem w kierunku dualizmu. Takie dryfowanie jest obce Rogowskiemu, dla którego Bóg Synaju i Taboru jest jednym Bogiem. Wiele elementów z mistyki oddolnej Rogowskiego można zamknąć w ramach mistyki śląskiej, jednak swoją mistyczną chrystologią Rogowski przekracza ramy mistyki śląskiej.

Rogowski pisze, że „jest rzeczą zastanawiającą, dlaczego ojczyzna Boga jest krajem tak górzystym! Czyżby przypadek!”⁴⁰. Odpowiedzią Rogowskiego na to pytanie jest jego koncepcja mistyki. Góry są ramą lub ekranem objawiającego się Boga, bo w akcie stworzenia przez Tego, który jest Tajemnicą, otrzymały coś z Jego tajemnicy. Ta tajemnica gór podpowiada rozumowi istnienie Boga, a trwoga i fascynacja wywoływane górami dają odczuć Boga. Ta górska mistyka jest jednak tylko przedpolem tej mistyki, której trzech apostołowie, Piotr, Jakub i Jan, doświadczyli na górze Tabor.

BIBLIOGRAFIA

- Bürkle H., *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, Poznań 1998.
Dinzelbacher P., *Leksykon mistyki*, Warszawa 2002.
Giel J., Jacyk D., *Rudolf Otto o filozofii religii Kanta i Friesa*, Wrocław 2023.
Kosian J., *Mystyka Śląska*, Wrocław 2001.
Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989.
Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Warszawa 1999.
Palamas G., *The Triads*, New Jersey 1983.
Rogowski R., *Mystyka gór*, Wrocław 1985.
Rogowski R., *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986.
Schmemmann A., *Liturgy and Theology*, w: *Liturgy and Tradition*, ed. T. Fisch, New York 1990, s. 49–68.
Schmemmann A., *Eucharystia. Misterium Królestwa*, Białystok 1997.

⁴⁰ Tamże, s. 139.